

Память и забвение как феномены культуры

Г. В. Лебедева
ассистент

*Те, кто не может вспомнить прошлое,
приговорены к тому, чтобы сперва его
выдумать...*

М. Хайдеггер

Что мы имеем в виду, когда утверждаем, что нечто «помнится» или «забывается» нами? Любые попытки ответить на вопросы «что такое» и «как функционируют» память и забвение вряд ли будут успешными.

Во-первых, такие попытки предпринимались в истории человеческой мысли неоднократно, поэтому простое перечисление определений вне социально-исторического контекста их употребления сведется к констатации «сущностных свойств» и абстрактных характеристик. Поскольку память включается в сферу интересов многих дисциплин (психологии, антропологии, истории, нейрофизиологии, философии, социологии и мн. др.), ее определения не могут быть приведены к одному основанию. Поэтому следует выявить отличительные особенности философского подхода к проблеме памяти и забвения.

Во-вторых, представление памяти в качестве одного из основных познавательных процессов привело к тому, что памятование и забвение рассматриваются преимущественно с психологической точки зрения. Многочисленные теории памяти, создававшиеся на протяжении XIX-XX вв., чаще всего сводились к описанию памяти как «вещи»: «память» подвергали анализу, выводили типы и способы классификации. Такой подход нашел свое воплощение в особой области знания — психологии памяти, родоначальником которой считается Г. Эббингауз.

Несмотря на существование многочисленных теорий памяти (в рамках ассоциационизма; когнитивной, психоаналитической

традиции; бихевиоризма и т.п.), память и забвение рассматриваются как самостоятельные психические феномены. Но память невозможно рассматривать только с психологической точки зрения как изолированный объект изучения, в этом случае теряется из виду значительность социальных и исторических аспектов ее содержания.

Прежде всего, важно понять, что любая теория (психологическая, философская, социально-антропологическая и т.д.), пытающаяся объяснить механизмы забвения и воспоминания, обычно тяготеет к формированию своего собственного, «имманентного» пространства, куда не вмещается память со всем гигантским объемом своего разнородного материала. Память остается «проблематичным дискурсом», испытывающим трудности даже в самоопределении. Своеобразие философского подхода к заявленным проблемам состоит в том, что проблематизируется сама оппозиция «память-забвение», ставится под вопрос действие механизма памяти, связанное с накоплением и сохранением информации. Для философии вопрос «что такое память?» оказывается не столь принципиальным. «Память», «забвение», «беспамятство» — это общие метафоры, которые выходили на первый план в культуре того или иного времени. Какие процессы и силы скрываются за этими метафорами? Идет ли речь о процессах социального воспроизводства; о структурах, регулирующих воспроизводство опыта в пространстве и времени? Все эти вопросы требуют более детального рассмотрения.

В исследовании выше указанных проблем я буду исходить из следующего предположения: память всегда имела непреходящее значение в жизни, как отдельного человека, так и общества в целом. Обнаруживая связь и преемственность прошлого, настоящего и будущего опыта, она являлась важным способом самоопределения человека в мире культуры. Положение коренным образом начинает меняться в середине XX века, когда под влиянием социальных изменений, породивших самые причудливые интерпретации прошлого, память перестает мыслиться как целостное образование.

Память в современной культуре претерпевает существенные трансформации, обнаруживая множественность форм и проявлений. В подобной ситуации, отвечая на запросы быстро изменяющейся социальной реальности, мы, прежде всего, сталкиваемся с методологической проблемой описания феноменов памяти и забвения

Забвение и памятование задают пределы и границы мнемонического пространства. Память сохраняет, мумифицирует «останки»

прошлого, поэтому всегда существует соблазн уподобить пассивному хранилищу — музею, сам факт существования которого свидетельствует о неистребимом желании человека удержать прошлое в горизонте вечности (Н.Федоров). Ничто не проходит бесследно... Поэтому, с этой точки зрения, весь мир можно представить в виде гигантского музея человеческой памяти — выражения общего культурного наследия. Но память культуры — не просто хранилище «останков отживших» и «застывших» в предметах историй.

Связь культуры и памяти кажется очевидной: история человеческой культуры, с определенной точки зрения, — это и есть история человеческой памяти (Д.С. Лихачев). Но, превращая все многообразие наследия в музейные экспонаты, мумифицированные останки, а память в пассивное хранилище следов истории, мы перестаем обращать внимание на живое присутствие “Мнемы” и “Культа”. Память, если представлять ее в виде увековечивающего хранилища, не терпит собственной непоследовательности. Следы противоречивости вытесняются и забываются.

В современной ситуации все больший интерес вызывают проблемы «ре-презентации» и «ре-интерпретации» образов пошлого, их удержания, замещения или «подавления» в исторической и персональной памяти, механизмы трансформации последней и способы актуализации воспоминаний в массовом историческом сознании. Для того, чтобы обрисовать контуры и границы мнемонического пространства, необходимо обратиться к сравнению противоположных традиций в описании отношения «память — забвение». Есть ли забвение — простое стирание? Как репрезентируется «след» прошлого в памяти? Для того чтобы ответить на поставленные вопросы, необходимо рассмотреть варианты осмысления соотношения «памяти» и «забвения».

В классической традиции память трактовалась как хранилище всего предшествующего опыта, которое необходимо оберегать от разрушительной силы забвения. Но если в античном видении память сводилась к отпечатыванию простой последовательности событий на «восковой дощечке», то в понимании XIX века она становится актуализацией «некогда бывшего» в настоящем. В результате, образы «восковой дощечки» не могут выразить всю сложность мнемических процессов. Память уподобляется наслоениям различных пластов в толще земли или концентрическим слоям в стволе дерева, которые образуются в течение его роста. Соответственно, забвение рассматривается не как абсолютное уничтожение, а скорее как некое «затаивание»

прошлого опыта, потенциально присутствующего в памяти (А. Бергсон, З. Фрейд). Более того, забвение перестает мыслиться и как нечто невежественное. Это приводит, в дальнейшем, к смещению акцентов при рассмотрении соотношения «память-забвение» и к трактовке памяти как ретроактивного процесса.

С. Жижек, вслед за Ж. Лаканом, переосмысливая противопоставление памяти забвению, замечает, что любое забывание не противостоит, а предзадается способностью помнить. Возникает вопрос: можно ли рассматривать забвение как условие памятования? Поскольку забвение обуславливает памятование, то можно говорить о его наличии в самой структуре следа памяти: в движении к забвению мы всегда оказываемся в присутствии его воспоминания. Забытое не стирается, а упорствует, не достигая воплощения в существовании. В результате, забвение не освобождает от памяти, напротив, то, что мы не способны помнить, сильнее преследует нас (З. Фрейд). Память имеет дело с уже сбывшимся, но она всегда оборачивается «забеганием вперед», в будущее. «Забытое», изгоняемое из настоящего, возвращается из будущего, а не из прошлого. Все это позволяет признать, что память — это не пассивное хранилище прошлого; это «ретроактивный процесс», парадоксальным образом распадающийся на множество форм и их интерпретации.

Особенность классических концепций памяти состояла в том, что они моделировали мнемоническое пространство как хранилище прошлого опыта в виде некоторой «конструкции» — «дома» (с базисом и надстройкой, как это виделось К.Марксу), «музея» (Н.Федоров) или «решетки» (Т. Парсонс) и т.д. Нередко, жизнь отдельного человека не принималась в расчет этими построениями и ускользала сквозь крупные ячейки сетки социальных связей. Своеобразной реакцией на эти теории стало появление внимания к микроистории; памяти и автобиографическим проектам отдельных людей, неименитых и незнатных. В отличие от предшествующих теорий, неклассические концепции памяти ставят во главу угла не идею «субъекта воспоминания/забвения», а идею различия и множественности; нетипичного и единичного в мнемоническом пространстве — и тем самым отказываются от попыток создать всеобщую концепцию памяти как таковой. Неклассическое видение проблем памяти и забвения (Ж. Делез, В.Подорога и др.) связано с анализом практик памятования и забывания. Именно через них современные исследователи пытаются анализировать специфику той или иной культуры.

Таким образом, память культуры должна представляться не только (и не столько) как «пассивное хранилище», но и как активный процесс памятования и забвения. Не существует единого центра, из которого исходит наследие, и также наследием часто не является «исключительно общепринятое». «Памятки»/памятники прошлого облегчают воспоминание, но не заменяют его живительную силу.

Подобное отношение к культуре как к чему-то безвозвратно ушедшему в прошлое, как к образцу/образу памяти, как к тому, что нам уже не принадлежит, приводит к появлению в обществе идей об «утрате собственных корней», чувств одиночества и «заброшенности». У человека при таком самоощущении появляется желание вернуться к собственным истокам, к утерянному порядку и стабильности. Данные устремления вполне естественны, так как обращение к памяти, к процессам забывания и воспоминания — один из важнейших способов обретения идентичности человеком. Культура несет в себе набор определенных ритуальных практик, за которыми закрепляется ощущение порядка и стабильности. Поэтому желание вернуться к ним — есть обнаружение культурного механизма по преодолению кризиса человеческого сообщества через обращение к памяти. С точки зрения Р. Жирана человек интуитивно ищет в прошлом механизм преодоления «жертвенного кризиса» и культура предлагает ему набор необходимых для этого образцов. Однако современная ситуация такова, что культура и история не способны из своего накопленного багажа мудрости предложить адекватный алгоритм по выходу из кризиса.

Приведенные высказывания не должны привести нас к нигилизму в отношении ко всякому культурному наследию. Оно не исчезло, но находится в забвении, обнаруживая совершенно иной способ бытия-в-мире, понятое как со-бытие. Культурное наследие — это ландшафт памятных мест. Оно со-общено в встрече с другим, будь то другой человек или культура. Прошлое и память о нем есть то, каким образом свернуто мое тело, какие изгибы и следы памяти его рельефно очерчивают. При встрече с другим происходит разворачивание всего того, что образует мое «мнемоническое пространство» или автобиографию. Еще М. Бахтин считал, что другой является необходимым условием существования человеческого «Я». Именно диалог с ним (другим) указывает на мое место в культуре: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом... другой является онтологическим условием существования «Я»*, в том числе, «Я» помня-

* Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С.208.

щего и забывающего. Таким образом понятия культура, выводит нас на проблемы диалога, совместности, осуществляемых в пространстве воспоминаний и забвения.

Как в данном случае представить феномен «культурной памяти»? Если не через отождествление памяти, культуры и истории, то посредством их частичного противопоставления друг другу? На первый взгляд, как мы уже выяснили, память и культура, память и история взаимосвязаны: одно всегда предполагает или замещает другое. Но память — независимо от того, коллективная или индивидуальная, публичная или приватная, — чаще всего избирательна, уязвима, специфична. История нередко стремится подчинить себе память, претендуя на универсальность, последовательность. Совмещает ли в себе эти аспекты «культурная память»? Как (и кому) проявляется «след исторической памяти», запечатленный в культурном ландшафте?

Сам «след памяти» таит в себе парадокс: это не есть некая «данность» с четко очерченными пределами, а есть возможность чего-либо, смысл которой проявляется посредством интерпретации. С этой точки зрения, «историк» (в том числе историк культуры, антрополог и т.д.) — тот, кто занимается восстановлением прошлого, актуализацией структур памяти. Но насколько можно доверять постоянно меняющимся, но при этом всегда претендующим на всеобъемлемость и истинность, интерпретациям того, что было «на самом деле»?

Культурная память отражается не только и не столько в масштабных процессах; а проявляется через историю того или иного человека, микроисторию или «жизненную историю» (М. Блок). С одной стороны, отдельный человек — «след» всей памяти. С другой стороны, проживая собственную жизнь, человек сам оставляет в истории «следы». В связи с этим, Николай Бердяев в работе «Смысл истории» писал: «Для того, чтобы проникнуть в тайну «исторического», я должен, прежде всего, постигнуть это историческое и историю как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу...» Поэтому, рассуждая о проблемах культурной памяти, мы всегда окажемся на пересечении индивидуального и коллективного, приватного и публичного в человеческой истории.

Поскольку можно говорить о существовании многих типов историй, правомерно ли подобное допущение относительно форм культурной памяти? Во-первых, можно говорить о существовании нормативного уровня памяти, без которого невозможно представить общество

* Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С.15.

как некую целостность (Это ценностные предпочтения, моральные ориентиры эпохи).

Во-вторых, помимо нормативной памяти, существует и неофициальная, часто основанная на конкретном жизненном опыте человека. Когда люди рассказывают свои истории, они творят свои «прежние времена», нередко противопоставленные жесткому взгляду официальной культуры. Тесно соприкасается с индивидуальной формой памяти — семейная или родовая память. Семейная память удерживала относительно достоверную историю как минимум трех — четырех поколений, что позволяло человеку обрести ощущение связи и преемственности поколений ушедших предков и ныне живущих потомков.

Распад постоянства памяти в современной культуре обнаружил парадоксальность процессов забвения и памятования. Память имеет дело с уже сбывшимся, но она всегда оборачивается «забеганием вперед», в будущее. «Забываемое», изгоняемое из настоящего, возвращается из будущего, а не из прошлого. Только наше вмешательство делает события прошлого такими, какими они были всегда, более того, оказывается, что наше вмешательство предполагалось, было предусмотрено изначально. Парадокс состоит в том, что мы просто забываем о необходимости учитывать свою собственную активность. Все это позволяет признать, что память — это не пассивное хранилище прошлого; это «ретроактивный процесс», парадоксальным образом распадающийся на множество форм и их интерпретации.

В результате, можно предположить, что проблема организации ландшафта памятных мест «заключается не просто в хранении произведений искусства, но в выборе некоего действия-жеста, который появляется в ряде произведений, созданных в определенном месте и в определенное время»*. Иными словами, культура возможна не просто как некоторое хранение следов. Пространство культуры задается способом их организации, упорядочивания, систематизации, то есть типологией. Более того, память всегда стремится стать абсолютной и всеобъемлющей, поэтому она ищет такой способ забвения, который позволил бы помнить все. Поэтому важным оказывается не анализ «типов памяти» как таковых, а рассмотрение культурных практик «памятования» и «забывания».

Переходя к характеристике практик памятования и забывания, я обращаюсь к архаичному и современному типам культур с одной

* Чухрукидзе К. К. Pound & £. Модели утопии XX века. М., 1999. С.107.

целью: показать отличительные способы работы с памятью. В первом случае речь идет о культуре, основанной на припоминании и устной памяти (архаическая культура), во втором, — о культуре, демонстрирующей “распад постоянства” памяти и волю к забвению (современная культура).

Прежде всего, важно отметить следующее: когда я говорю об определенных практиках «памятования» и «забвения», то речь идет об особых структурах социального воспроизводства в разных типах общества. «Памятование» и «забвение» являются реализацией определенной связи между людьми. Эта связь осуществляется через различные социальные умения, образцы того, что нужно “делать”, “говорить”, “слушать”, как поступать и “вести себя” в определенном типе общества. В последнем случае мы обращаемся к пространству этического описания, поэтому представляется необходимым прояснение используемых в дальнейшем понятий и определений.

Напомню, что слово «этика» исторически восходит к древнегреческому «*mthos*», что означало совместное жилище, привычное место обитания. Позже появились новые смыслы: обычай, темперамент, характер. Таким образом, этимология слова указывает, что изначально «этическое» связывается с практическим поведением людей, нормами и образцами, обеспечивающими условия сплоченности и стабильности социума. «Этос» понимается в качестве практики взаимодействия: «... Моральные размышления в греческой или греко-римской античности в гораздо большей степени были ориентированы на практики себя..., чем на кодификацию поведения и на строгое определение дозволенного и запрещенного»*.

Определяя «этос» как практику отношения к себе и взаимодействию с другими, можно рассматривать память в качестве структуры, позволяющей воспроизводиться и удерживать место в социальном пространстве тем или иным «этосам».

В контексте проблем памяти и культуры интересным представляется следующий шаг: введение в рассмотрение понятия «габитус» (от лат «*habitus*» — «внешность»; неанализируемый обычай, привычка.) Соотношение «этоса» и «габитуса» требует, безусловно, более детального рассмотрения, но в контексте поставленных проблем, я ограничусь следующими положениями:

«Габитус» представляет собой «суммарный термин», в этическом смысле его можно определить как «необходимость, ставшую

* Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С.304.

добродетелью»*. Но это необходимость, которая обрела плоть в вещах и телах.

Мы обладаем способностью присваивать наше отдаленное прошлое и вовлекать его в нашу настоящую жизнь, и эта способность «инкорпорирована» в человеческую телесность. «Габитус» в этом отношении можно рассматривать как систему приобретенных, вписанных в человеческую телесность норм, оценок. Это все определяет манеру держаться, мыслить, говорить. Человек ощущает, что можно, а что нельзя «себе позволить», как можно и как нельзя себя вести. Одни негласно принимают свое положение, испытывая чувство границы («это не для нас»), другие недовольны своим положением, желают изменить его. Но габитус — это не только система приобретенных, вписанных в человеческую телесность норм, оценок. Это, как считал П. Бурдье, включенная в тело возможность социальной игры; игра, «превратившаяся в натуру».

Понятие игры позволяет сделать следующее допущение: действия человека определены, социально детерминированы: игра всегда осуществляется по правилам. Но с другой стороны — игра подразумевает бесконечное множество ходов в рамках заданных правил. Таким образом, возникает возможность объяснять изменения человека, систем моральных норм.

В итоге, понятие габитуса позволяет по-иному взглянуть на человека, с точки зрения этики. Человек перестает рассматриваться как производное социальной структуры или пассивный восприимчив моральных норм. Все морально-нравственные представления не являются чем-то внешним и объективно данным. Человек не только наследует моральные нормы, этические ценности, но и изобретает их. Этот процесс социального изобретения бесконечен.

Обращение к практикам «памятования» и «забвения» в архаичной и современной культурах, возможно, убедит нас в этом.

Что же отводилось в ценную и особо хранимую часть памяти архаического общества? Как считает А. К. Байбурин: «Основной темой, присутствующей в том или ином виде в ритуале, является тема творения мира, установление различного рода правил и схем, и в первую очередь — систем родства и брачных отношений. В неизменности этих структур виделся залог благополучия человека и коллектива**».

* Бурдье П. Начала. М., 1994. С. 45.

** Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 12.

Естественно, память, не обладавшая специальными средствами хранения информации, была лишена возможностей для сколь-нибудь ощутимого включения новой информации и увеличения ее в объеме. Поэтому архаическая культура ориентирована не столько на создание нового, сколько на воспроизведение уже известной информации. Повторение как восстановление утраченного знания, как «реставрирование деформаций культуры». Течение времени влечет за собой рассеяние информации; забывание, размывание структур. Повторные сообщения возвращают забытое: не принося нового знания, они хранят уже имеющееся, восстанавливают и непрерывно «достраивают» разрушения, наносимые временем, сложившимся структурам мысли, поведения, организации.

В культуре, ориентирующей на регулярное воспроизведение одних и тех же текстов (а не на их постоянное умножение, как в современной культуре), передача информации происходит не с помощью правил (современный тип трансляции культуры), а с помощью образцов, «цитат». Такой культуре невозможно научиться, ее можно только выучить, запомнить наизусть.

Но запоминание, как показал Ю.М. Лотман, может быть разным образом направлено:

1. на запоминание эксцессов и происшествий; того, что «выпадает» из общей логики событий и нарушает порядок и стабильность общественной жизни (для этого необходима письменность);

2. на запоминание законов, табу, образцов (для этого необходимы «мнемонические символы», как природные: особо примечательные деревья, скалы, звезды, так и созданные человеком: курганы, идолы).

Для архаической культуры, ориентированной на воспроизводство и повторение, характерно стремление «сохранить сведения о порядке, а не его нарушениях, о законах, а не эксцессах»*.

Как и что стремится «забыть» архаичная культура? То, что приводит к разрушению порядка и к нестабильности. Как «практику забывания» можно проанализировать и механизм табуирования. Известно, что табу накладывается не на какие-то действия, не на употребление слов или вещей, а на их присутствие в памяти. Архаическая культура потому и демонстрирует сложную табуированность, многочисленные образцы поведения в той или иной ситуации. Но забвение не является стиранием информации: «запрещенное к воспоминанию

* Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1999. С.347

в одних условиях должно быть быстро и точно восстановлено в других»*. Воспоминание и забвение постоянно осуществляют смещение границ памяти, как непрерывное действие распрямления и складывания, различения. Табу в этом смысле создает необходимое для существования, поддержания и воспроизводства социальности пространство забвения, того забвения, которое со-принадлежно памяти и является свойством самого бытия.

Применительно к практикам «памятования» и «забвения», важным оказывается соотношение: мифа, ритуала и памяти, поскольку последний (ритуал) является формой контроля памяти в архаической культуре.

Миф излагает сакральную историю, повествует о событиях, произошедших в достопамятные времена «начала всех начал». Отсылая к истокам, некоему первоначалу, миф позволяет восстановить «забытое время» посредством коллективного припоминания в совместном ритуале. Таким образом, с точки зрения интересующего нас аспекта, устанавливается связь:

⇨ миф ⇨ [память] ⇨ ритуал ⇨

С одной стороны, миф есть способ связи настоящего с прошедшим; ритуал — «коллективное воссоздание в памяти, припоминание сакральной истории»**. С другой стороны, архаичный человек обязан был помнить мифы, так как ритуал нельзя исполнить, если неизвестно его происхождение, т.е. миф. Через повторение мифов восстанавливается во всей целостности «забытое время», осуществляется возвращение к истокам. Поэтому в данном отношении (с той и другой стороны) существенную роль играет память.

В одной из глав своей известной работы «Аспекты мифа», М. Элиаде связывает память с возвращением прошлого. При этом «возвращение назад», к истокам может протекать, по крайней мере, в 2-х противоположных формах:

1. Быстрая реинтеграция первичной ситуации. Речь идет о полном, мгновенном уничтожении «настоящего», о восстановлении первоначальной ситуации посредством переживания транса.

2. Постепенный возврат к истокам, подъем во Времени, начиная с настоящего до «абсолютного начала». Второй случай представляет для нас больший интерес, поскольку здесь мы сталкиваемся с тщательным и исчерпывающим припоминанием индивидуальных и исторических

* Подорога В.А. Авто-био-графия. К вопросу о методе. М., 2001. С.319.

** Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С.21.

событий. Конечно, в этом случае высшая цель — сжечь эти воспоминания, уничтожить их, отдаляясь от них. Но в отличие от первой формы «возвращения назад», речь уже не идет об их немедленном стирании с целью как можно быстрее достичь исходного момента. Напротив, очень важно держать в памяти даже самые незначительные детали существования, так как благодаря этим воспоминаниям удастся «сжечь» свое прошлое; овладеть им, помешать ему воздействовать на настоящее.

Хотя я и описывала вслед за М. Элиаде «архаичные» способы «возвращения прошлого», искушенный взгляд найдет во 2-м случае положения, близкие психоаналитической практике.

Предлагаю теперь обратиться к проблеме взаимосвязи ритуала и памяти.

Общее, что, на мой взгляд, объединяет ритуал и память, так это внутренний механизм смещения собственных границ. Казалось бы, в ритуальном поведении четко обозначены границы дозволенного, приемлемого действия за счет функционирования разнообразных табу и ограничений (того, что в дальнейшем будет представлено в системе моральных ограничений). Но всяческий запрет, который очерчивает границы ритуала, есть ни что иное, как способ внутреннего классифицирования отклонений. Любая девиация, таким образом, «предзадана» ритуалом и является лишь внутренней чертой, разделяющей два способа существования ритуального субъекта. Поэтому предел ритуала, якобы отделяющий его от не-ритуала, смещается внутрь него самого. Граница ничего не отграничивает, а лишь задает вполне предсказуемую игру своего и чужого, предавая забвению, тем самым, действительный предел как таковой.

Далее, смещает ли память свои границы? На первый взгляд, забвение и памятование задают четкие пределы мнемонического пространства. Но память — это не галерея бесчисленных покойников, не экспозиция мумий. Разрушая «общезначимые» оппозиции: забвения и памятования; прошлого — как вечного и будущего — как исходящего из прошлого, “мнема” осуществляется в постоянном изменении и смещении своих границ. Не об этом ли говорил М. Элиаде, указывая на особенности архаичного мышления: только тщательное припоминание позволяет «сжечь свое прошлое»?..

Обращаясь к этнографическому материалу, можно также отметить некоторые парадоксы архаичного памятования. М. Мид, рассматривая проблему преемственности в культуре, отмечает, что, несмотря

на то, что всегда существовали явные противоречия между этнографическими описаниями архаичных обществ, именно на основании знакомств с ними антропологи приступили к разработке общего понятия культуры. Кажущаяся стабильность и чувство неизменной преемственности были заложены в модель «архаики». Но означает ли это отрицание какой-либо перемены, нестабильности? М.Мид представлялось, что антропологи недостаточно обращают внимание на одно обстоятельство: когда у народа нет письменности, нет документов прошлого, то восприятие новизны быстро сглаживается и тонет в общей атмосфере прошлого. Практика памятования в архаической культуре поэтому связывалось с вытеснением или представлением как «когда-то бывшего» любых изменений (но это вовсе не означало, что этих изменений не было!) Старшие представители общества «редактировали» ту версию культуры, которая предлагалась молодым, мифологизируя или вообще отрицая перемену. Поэтому ритуал с этой точки зрения может быть рассмотрен как механизм поддержания стабильности существующей социальной организации и способ контроля над памятью: «Народ, всего лишь три или четыре поколения которого прожили в вигвамах на просторах американских прерий, и который заимствовал саму форму вигвама у других племен, может придумать историю, как его предки научились делать вигвам, подражая форме свернутого листа»*.

В размывании контуров какой-то перемены, в поглощении ее отдаленным прошлым играет немаловажную роль и ненадежность памяти в воспроизведении пережитого. Неизменность поддерживается в постоянном припоминании мифов, через ритуальные техники, таким образом, из памяти вытесняется все то, что нарушает стабильность социального воспроизводства: «Мы можем с уверенностью сказать, что процесс переосмысления прошлого начался еще тогда, когда появился *Homo Sapiens*... Каждый ритуал перехода — это акт исторического толкования, и всякий мудрый старец может считаться теоретиком исторического процесса»**.

Антропологи обнаружили, что народ, который мог описать каждую деталь какого-нибудь события, происшедшего в период относительной стабильности, давал самые противоречивые и путанные отчеты о событиях более поздних, если они происходили в беспокойные времена. События, которые должны быть соотнесены с непривычной

* Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 336.

** Бергер П.А. Приглашение в социологию. М., 1996.

обстановкой, приобретают некий оттенок нереальности и со временем, если их не забывают вообще, принимают в памяти привычные формы, а их своеобразные черты, равно как и процесс, приведший к их появлению, забываются. Таким образом, неизменность поддерживается в памяти вытеснением всего того, что нарушает непрерывность и тождество. Как писала М. Мид: «У народов, не имеющих письменности, нет книг, спокойно дремлющих на полках, чтобы сверить действительно бывшее с вымыслом. Безгласные камни даже тогда, когда они обработаны и вырезаны рукой человека, с легкостью вписываются в пересмотренные версии о прошлом мира. Мифологическое и близкое прошлое сливаются здесь вместе»*. Поэтому изменение самой памяти о прошлом или сохранение ее в форме, просто утверждающей настоящее, была высокоэффективным средством адаптации в архаичной культуре.

Обращаясь к практикам «памятования» и «забвения» в современной культуре, можно отметить следующие особенности.

Во-первых, по сравнению с архаичной, речь идет о культуре письменной. Письменность можно рассматривать как форму памяти и способ контроля над ней. То же самое можно отнести к иным формам долговременной фиксации текстов. Поэтому письменность с необыкновенной остротой актуализирует проблему закрепления традиции. Рассматривавший этот вопрос Ю. М. Лотман приходит к выводу, чреватому фундаментальными последствиями для общего понимания истории культуры: «Для того, чтобы письменность сделалась необходимой, требуется нестабильность исторических условий, динамизм и непредсказуемость обстоятельств и потребность в разнообразных семиотических переводах, возникающая при частых и длительных контактах с иноэтнической средой»**. Иначе говоря, сама потребность в закреплении памяти возникает в ситуации повышенной нестабильности, динамичности культуры, в ситуации возрастающей установки на культурную инновацию. Современная культура, умножая формы фиксации текста, одновременно ищет новизны. Новое (инновационное) и традиционное входят в динамический сплав, порождая представления о памяти как «калейдоскопическом прошлом-настоящем»***.

* Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 335.

** Лотман Ю. М. Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 10.

*** Маньковская Н.Б. Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма). М., 1995. С. 218.

Во-вторых, память в современной культуре подвергается мощным деформациям, обнаруживая множественность форм и проявлений. Прошлое ускользает, оставляя ощущение «распада постоянства памяти» (С. Дали).

В-третьих, современную эпоху характеризует воля к забвению: «Забывание — норма жизни» — так, вероятно, можно сформулировать один из девизов ... информационного общества*. Желание «вспомнить все» уступает место «спасительному забвению». Можно объяснить обращение к забвению обилием травматических событий в современной истории: «Их особенность в том, что многие предпочитают их не помнить. Жертвы этих событий страдают от расщепления памяти, которая разрушает общность с прошлым, разрушает их идентичность»**. Посредством забвения, память об определенных событиях одновременно замалчивается, делается недоступной, и проявляется, тем самым, большую власть, нежели в проявленном состоянии.

Распад постоянства памяти заставляет иначе взглянуть на проблемы памятования и забвения в современной культуре. Восстановить смысл прошлого, опираясь на традицию, на прошлый опыт уже невозможно. Но остаться без понимания прошлого — значит потерять свою идентичность, поэтому необходимо попытаться отделить свою линию, свой автобиографический проект. Таким образом, отличительные особенности «памятования» и «забвения» в современной культуре проявляются в пространстве индивидуальных биографических проектов.

Общеизвестен прием, с помощью которого может создаваться целостный образ человека — обращение к его воспоминаниям. Но отношение к материалу воспоминаний может быть разным. Можно опираться на следующее представление: с помощью логичных рассуждений, анализа фактов выстроить прошлое. Воспоминание о прошлом, в этом случае, будет идентично самому прошлому. Гарант подобной прямой соотносённости прошлого и воспоминания о нем — сам разум. Другой вариант отношения к воспоминаниям: через признание того, что получаемые картины прошлого не идентичны самому прошлому. Мы нередко прибегаем к домысливаниям, достраиванию пробелов памяти, «переигрываем» свои жизненные истории. В этом

* Вершинин С. Е. Жизнь — это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург, 2001. С. 114.

** Трубина Е. Г. Рассказанное Я: Проблема персональной идентичности в философии современности. Екатеринбург, 1995. С. 267.

случае следует удерживать себя от желания логического реконструирования прошлого, следует просто отдаться потоку воспоминаний. В последнем случае человек предстает в качестве «художника» или «творца» собственных воспоминаний. В большей степени, конечно, это относится к ситуациям неоднозначным, травмирующим и сложным, потому что те моменты, которые мы помним, — это моменты исключительной важности, даже если ничего значительного, на первый взгляд, и не происходит.

Такой способ путешествия в прошлое называют изменением личной истории или «ретроактивной проработкой» (С. Жижек). Оно может быть весьма результативным, если действительно решается какая-то проблема, актуальная в настоящем. То, что мы помним, — это и есть наша жизнь, и она вполне может быть предметом творческой деятельности. Каждый человек, реализуя свой автобиографический проект, создает собственную историю, переконструируя весь предшествующий опыт. Тем не менее, по мнению Леви-Стросса, мудрость человека состоит в знании, «что его столь полная и интенсивная жизнь — это миф, который возникнет у людей будущего столетия, а перед ним самим, возможно, предстанет как таковой несколько лет спустя и вовсе не проявится для людей будущего тысячелетия»*. Именно поэтому можно утверждать, что память предпочтительней рассматривать как динамический процесс.

Мы сами постоянно заняты толкованием нашей собственной жизни. Как показал Анри Бергсон, память — это многократно повторяющийся акт интерпретации. Вспоминая прошлое сегодня, мы реконструируем его в соответствии с нашими нынешними представлениями о том, что важно, а что неважно, а это означает лишь одно: «здравый смысл вводит нас в заблуждение, заставляя думать, будто прошлое неизменно, неподвижно и постоянно в противоположность вечно меняющемуся потоку настоящего»**. Напротив, по крайней мере, в нашем сознании, прошлое податливо и текуче, поскольку наша память постоянно перетолковывает и дает все новые объяснения уже случившемуся. Способность «быть всегда другим», деловая гибкость, социальная мобильность, как и мобильность географическая — это примеры развитого индивидуального забывания, востребованного современной культурой. Как отмечает П. Бергер, люди,

* Леви-Стросс К. Неприрученная мысль. М., 1994. С. 315.

** Бергер П. А. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива. М., 1996. С. 58-59.

которые перемещаются физически, регулярно меняют представления о себе, даже в результате простой смены места жительства. Любое переосмысление связывается с эмоциональным разрывом с прошлым. Такие эпизоды могут вытесняться из памяти, если они противоречат тому образу, которому хочется соответствовать в настоящее время.

Чаще всего процесс переосмысления затрагивает лишь небольшую часть жизни и происходит, в лучшем случае, полуосознанно. Прошлое исправляется там, где этого требуют обстоятельства, а то, что не противоречит актуальному Я-образу, остается неприкосновенным. Эти постоянные модификации и исправления редко складываются в четко определенное единое целое. В попытках самоопределения мы редко видим целостный портрет: «Скорее, подобно пьянице перед мольбертом, мы то здесь, то там замазываем и стираем нанесенные ранее контуры и ни на минуту не останавливаемся, чтобы сверить свое творение с оригиналом»*. Интерес к индивидуальному автобиографическому проекту в условиях современности переориентирует направленность этической рефлексии. Поскольку универсального образа поведения и «проживания жизни» не существует, а существуют различные способы взаимодействия, которые опосредованы личным опытом (памятью), то в пространстве этического описания реальности мы также сталкиваемся с подобной множественностью и плюрализмом. В современном обществе принцип должностного поведения все отчетливее уступает место принципу желаемого. Этос эстетизируется, допускает право человека на этическое нормотворчество. Этическая рефлексия индивидуализируется, обращается к человеку — его жизненному поиску: «...человек прекращает хотеть быть всем, наконец-то он хочет быть таким, каков он есть, несовершенным, незавершенным, добрым — если потребуется, вплоть до невозможных моментов жестокости; и прозорливым... до слепоты смерти»**. Но в основе каждого существа лежит «принцип недостаточности»: человек никогда не найдёт всей полноты только в себе самом, поэтому «Я» вызывает к Другому — и в этой совместности завершенность собственной истории мы оставляем в наследство другим, их памяти.

Таким образом, изменение статуса «памяти» и «забвения» в разных культурах связывается с трансформациями и в положении человека. В традиционном обществе человек рассматривался в пределах

* Бергер П. А. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива. М., 1996. С. 62.

** Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 58.

превосходящего его порядка или «господствующего означающего»: Космоса (Античность), Бога (Христианское Средневековье). Он был лишен автономности и права на производства смысла. В рамках христианской парадигмы активность человека распространялась лишь на область внутреннего мира. В Новое время — на возможность управлять своими страстями при помощи разума. Современная ситуация показала, что мир, «которым живет человек», создан и устроен им самим. Именно поэтому человеческие усилия направляются на внешний мир, на изменение условий своей жизни, своего биографического проекта. Как писал Д. Бурстин, до конца XIX века «только Бог мог видеть движущиеся тени умерших и слышать их голоса. Теперь все это может делать человек»*.

Напомню, у представителя архаической культуры нет биографии в привычном смысле этого слова (как последовательности жизненных событий), а есть некая цепочка «памятных мест», мнемических знаков, вписанных в тело и определяющих его как представителя определенного сообщества. Биография человека традиционного общества чаще всего представляет собой память семьи или рода, а не отдельного индивида. Семейная память удерживала историю как минимум трех-четырех поколений, то есть не менее ста лет. Она тесно связана с образом «древа жизни», к которому восходит известная идея генеалогического дерева. Необходимо отметить, что такой тип памяти был определяющим в сословном устройстве общества, где происхождение являлось доминирующей характеристикой социального устройства.

Серьезные изменения произошли только к XVI-XVII вв. С одной стороны, постепенно теряла устойчивость сословная структура общества, возрастала социальная мобильность. С другой — «память семьи утверждалась не с помощью автоматического копирования..., а как результат сознательных усилий, предпринимаемых одним поколением ради другого»**. Усиление интереса к своему индивидуальному прошлому характерно для сознания людей Нового времени. Главную роль здесь играл, безусловно, рост грамотности и ее постепенное распространение среди широких слоев населения. Появляется практика ведения ежедневных записей, дневников, составления собственных жизнеописаний, мемуаров.

* Бурстин Д. Американцы. В 3 т. Т.3. М., 1993. С.468.

** Савельева И.М.; Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С.590.

Типичная примета Нового времени — биографические справочники («Кто есть кто»). Более того, повсеместное распространение сведений о прошлом того или иного человека, часто поощряемое им самим, приводит к формированию пространства «публичной памяти». Если раньше прижизненных биографий удостоивались лишь царствующие особы, то с наступлением Нового времени этот процесс начинает демократизироваться, а с конца XIX — начала XX века он приобретает по-настоящему массовый характер. Постепенное увеличение количества документов, анкет, биографий, свидетельств, и т.д., начавшееся в XIX веке и достигшее апогея в наши дни, — все это, несомненно, способствовало формированию более структурированной, «дисциплинированной» памяти на индивидуальном уровне. Этот переворот в области мировоззрения привел к тому, что сам человек, с его нуждами и повседневными заботами, стал вызывать исследовательский интерес. Итак, в разных типах общества меняется не только представление о соотношении памяти и забвения но и осмысление их роли в процессах формирования идентичности человека.

Таким образом, общий вывод можно сформулировать следующим образом: конструирование культурного пространства предполагает наличие двунаправленного процесса. С одной стороны, культурное наследие задает возможные пути и способы обретения идентичности личности, но, с другой стороны, именно человек, реализуя автобиографический проект, в личной истории упорядочивает, систематизирует все то, что можно обозначить как ландшафт памятных мест.

Память — это не пассивное хранилище прошлого, а «ретроактивный процесс». Прошлое существует, будучи включено в сеть означающих, то есть, будучи символизировано в структуре самой памяти, — вот почему мы постоянно переписываем собственные жизненные истории. Смысл мнемических следов нам не дан; более того, он не извлекается из глубин прошлого, а ретроактивно конструируется в настоящем, именно поэтому *«те, кто не может вспомнить прошлое, приговорены к тому, чтобы сперва его выдумать...»**

* Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2000. С. 342.